Salmanticensis 61 (2014) 55-90

La misericordia divina en tiempos de desierto Lectura canónica del profeta Oseas

Cristóbal Sevilla Jiménez
Instituto Teológico 'San Fulgencio'. Murcia.

Resumen. Una lectura de los textos de Oseas referidos al desierto desde una perspectiva histórica y canónica. Esta lectura nos sitúa ante un tema muy importante de la teología bíblica: la misericordia divina revelada en el éxodo. Éste es el tema central de Oseas.

Palabras clave: Oseas, lectura canónica, desierto, misericordia divina.

Summary. A reading of texts by Hosea in reference to the desert from a historical and canonical perspective. This reading places before us a very important theme in biblical theology: divine mercy as revealed in the Exodus. This is Hosea`s central theme.

Keywords: Hosea, canonical reading, the desert, divine mercy.

Hace ya algunas décadas que se comenzó a hablar de una exégesis del Antiguo Testamento en contexto canónico. Todo comenzó cuando Brevard S. Childs publicó su comentario al libro del Éxodo en 1974[1] buscando una comprensión del texto del Éxodo más teológica desde el contexto del canon, es decir, teniendo en cuenta la inserción y la proyección de un texto en el contexto del canon bíblico. Childs decía en el prólogo: "la exégesis se presenta como una disciplina teológica dentro del contexto del canon y se dirige a la comunidad de fe que vive en consonancia con su confesión de Jesucristo. Con todo, el autor también es consciente de que una comprensión teológica

[1] *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, London 1974. Un buen resumen y valoración de la aportación de Childs a la que él mismo ha llamado "acercamiento canónico" (canonical approach) lo encontramos en A. Giménez González, "*Si el justo es hijo de Dios, le socorrerá (Sab 2,18). Acercamiento canónico a la filiación divina del justo perseguido en Sab 1-6*, Estella 2009, 21-70.

Universidad Pontificia de Salamanca

rigurosa del texto depende de un estudio riguroso y atento de toda la serie de problemas inherentes a la Biblia, entre los que se incluyen el texto y la crítica de fuentes, la sintaxis y la gramática, la historia y la geografía".

En 1985 Childs publicó *Old Testament Theology in a Canonical Contex*[2], y en esta obra analiza la obra de los mediadores de la revelación desde el contexto canónico. Dice en la introducción a propósito de la teología del Antiguo Testamento como disciplina digna de estudio: "La primera consideración que tenemos que hacer es que la aproximación canónica a la teología del Antiguo Testamento pone inequívocamente en el centro de la reflexión teológica a los libros canónicos del Antiguo Testamento, las escrituras hebreas que constituyen la tradición oficial de Israel… La teología antiguotestamentaria se origina por la reflexión teológica referida a un "corpus" escriturístico aceptado, cuya forma actual ha sido el resultado de un largo proceso de evolución textual".

En 1992 Childs publica su obra más completa: *Biblical Theology of the Old and New Testament*[3], y aquí fundamenta mejor y de manera más estructurada este nuevo enfoque en la búsqueda de una exégesis bíblica que tenga en cuenta el contexto teológico del canon bíblico completo y la finalidad a la que tendía todo este proceso de formación de canon bíblico: la culminación en Cristo de la historia de salvación iniciada por Dios a través de Israel.

Vengamos al tema que nos ocupa, que es el profeta Oseas. Hacer una lectura de este profeta teniendo en cuenta el lugar que ocupa en el canon bíblico no es una tarea estéril y es lo que trato de mostrar en esta conferencia. Como profesor que explico la asignatura de "Libros proféticos" sigo un esquema histórico, y en la guía docente divido el estudio de los profetas según un itinerario histórico: preexílicos, profetas del exilio y posexílicos. Este esquema tiene su justificación en la importancia de la historia para entender la profecía del antiguo Israel, pues la palabra profética debe ser comprendida en primer lugar en su contexto histórico pues es una palabra inspirada y dicha en un momento concreto de la historia. Estudiar la profecía de Israel siguiendo las distintas crisis históricas nos hace ver cómo esta palabra profética ha sido esencial para que Israel no pierda su identidad

[2] SCM Press Ltd (London 1985)

[3] SCM Press Ltd. London. Trad. esp.: *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Salamanca 2011.

Universidad Pontificia de Salamanca

como pueblo de la alianza y cómo esta palabra ha ido presentando el horizonte de una esperanza mesiánica que culmina en Jesucristo.

Cuando seguimos un esquema estrictamente histórico no conseguimos saber cuál es el origen de la profecía bíblica, y no logramos establecer su inicio, algo que para un exegeta o biblista puede ser muy importante en un primer momento para explicar el origen del movimiento profético ¿Se remonta al desierto con Moisés y los setenta ancianos (Nm 11), o tenemos que buscar el origen no en Israel, sino en la cultura del creciente fértil, especialmente en Mari y en Egipto? Parece que el Antiguo Testamento se muestra indiferente ante el origen histórico del profetismo. Sin embargo, cuando nos adentramos en los libros proféticos y comprendemos su teología en el contexto canónico nos damos cuenta que el Antiguo Testamento muestra un gran interés en señalar las relaciones del profeta con Dios. Como dice Childs: "Desde el punto de vista bíblico no es posible comprender a los profetas prescindiendo de su encuentro con Dios"[4]. Esto parece una obviedad, pero nos ayuda a darnos cuenta de que cuando aplicamos sólo un esquema histórico al estudio de la Biblia, podemos hacernos preguntas que no tienen respuesta y dejar de hacernos las preguntas que la Biblia sí puede respondernos.

La lectura canónica nos sitúa ante el contexto clave para la interpretación teológica de un texto. Esto no quiere decir que debamos prescindir de la interpretación histórica sino simplemente que ésta no es la única y no podemos concluir nuestro trabajo de interpretación en ella. Y en el caso de un libro profético como el que nos ocupa la interpretación histórica es importante pero no la única ni la fundamental. La aproximación canónica de un libro valora este trabajo de ordenar el canon como algo que vincula a una comunidad de fe que ha recibido la Biblia como mensaje de Dios en el devenir de la historia. Se trata en última instancia de una palabra profética inspirada y comunicada en un momento histórico y encarnada en el seno de una comunidad creyente a través del canon. El acercamiento canónico no es un método de estudio de textos bíblicos en sí mismos, sino que es un paso último en la exégesis de textos que nos ayuda a situar el texto en su verdadero contexto teológico. El fin último de este acercamiento es una visión teológica desde el canon bíblico que ayude a una comprensión de cada texto y cada libro bíblico.

En esta lectura canónica hemos de tener en cuenta también el "canonical criticisme" de J. A. Sanders. Para este autor es muy im-

[4] *Old Testament Theology*...149.

Universidad Pontificia de Salamanca

portante el contexto histórico a la hora de entender un texto dentro del canon general de las Escrituras consideradas inspiradas por una comunidad creyente. El canon no es sólo un contexto teológico sino también el fruto de un proceso histórico, aunque Sanders parece sostener un cierto relativismo teológico en cuanto a la forma final del canon. Para este autor el canon no es tanto un contexto teológico cuanto una diversidad de textos sagrados en un devenir histórico de diversas comunidades creyentes que acogen y actualizan estos textos[5]. Creo que con Childs hemos de considerar la forma final del canon como contexto teológico que nos pide interpretar un libro o un texto dentro de este contexto. Y cuando hablamos de canon nos referimos a su forma más amplia que incluye los libros griegos del Antiguo Testamento.

Propongo en esta exposición una lectura canónica de Oseas teniendo en cuenta el contexto histórico de este libro profético. Veamos cómo ambos contextos, el histórico y el canónico, se encuentran en una interpretación que nos ayuda a comprender mejor el mensaje teológico de este profeta.

1. El libro de Oseas y las tradiciones del Pentateuco

A principios del s. XX A. Van Hoonacker[6] dijo que "hay más que añadir que quitar al libro de Oseas para reconstruir su estado primitivo". Y en esto se diferenciaba del resto de los libros proféticos a los que la exégesis de aquellos años tendía a quitar partes de su texto para reconstruir el mensaje original del profeta. En nuestros días, salvo algunas raras excepciones[7], la mayor parte de los comentarios y estudios tienden a conservar el texto íntegro de Oseas para reconstruir su mensaje original, y los posibles añadidos posteriores quedan reducidos a unos pocos versículos. Esto es importante para poder

[5] Cf J. A. Sanders, "Canonical Context and Canonical Criticism", *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) 173-197. El resto de la abundante bibliografía de este autor y su valoración en A. Giménez González, *"Si el justo*... 55-65.

[6] *Les douzes petits prophètes,* Paris 1908, 9.

[7] G. A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea.* A Redaction Critical Investigation, SBL.S 102; Atlanta, GA 1987; M. Nissinen, *Prophetie, Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch.* Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11, AOAT 231; Kevelaer 1991.

Universidad Pontificia de Salamanca

estudiar el mensaje de Oseas en el contexto del reino norte durante los primeros años de la segunda mitad del s. VIII a.C.

Pero esta ventaja de lectura que ofrece Oseas se queda corta cuando nos enfrentamos al discurso profético de este profeta. El lenguaje de Oseas es peculiar y sus modos de expresión profética se diferencian del resto de los profetas de Israel. Su dificultad de comprensión radica en su lenguaje concentrado, en el que es fácil encontrar términos y expresiones únicas en todo el Antiguo Testamento, y en las numerosas imágenes que emplea. San Jerónimo se dio cuenta de esta peculiaridad: *"Osee commaticus est, et quasi per sententias loquens"*[8], y antes que él, el mismo editor final del libro de Oseas cuando concluyó en 14,10: *"¿Quién es sabio para entender estas cosas, inteligente para conocerlas?"*. Debemos analizar estas peculiaridades lingüísticas y el lenguaje simbólico de este profeta para poder comprender las posibles alusiones que encontramos en Oseas a otros libros bíblicos.

En el libro de Oseas encontramos algunas menciones al desierto que podemos analizar en relación a algunos textos del Pentateuco. Desde una lectura canónica esto merece una valoración, pues el Pentateuco contiene lo que podemos llamar la "memoria fundante" de Israel. Por eso el Pentateuco abre el canon bíblico del AT y tiene un valor primordial en todo el conjunto final de libros canónicos no sólo en la Biblia hebra sino en el conjunto final del canon cristiano[9]. Esta memoria fundante tiene que ser valorada distinguiendo entre el momento de su creación y el momento de su fijación como escritura. Entre ambos momentos puede transcurrir un largo período de tiempo en forma de tradición oral. La profecía de Oseas pertenece a un momento histórico en el que todavía no ha sido fijado por escrito el texto del actual Pentateuco. Y según la nueva crítica del Pentateuco es probable que ninguna de las tradiciones que lo componen hubiera sido todavía puesta por escrito[10]. Por eso, cuando Oseas menciona el desierto tenemos que valorar estos textos no sólo dentro de la profecía de este profeta sino que tenemos que abrir nuestra comprensión

[8] PL 28, 1071-1072.

[9] "La estructura del Pentateuco y la organización del canon hebreo es fundamental para poder comprender el Nuevo Testamento. El inicio del Nuevo Testamento se presenta como cumplimiento de la obra incompleta de Moisés. Jesús es otro Josué", J. L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco,* Estella 2001, 31.

[10] Cf J. L. Ska, *Introducción…,* 282-293.

Universidad Pontificia de Salamanca

a su relación con los textos del Pentateuco y a las tradiciones que puede haber detrás de estos textos.

La mención del desierto es predominante en el libro de Oseas y aparece en todas las partes en las que se suele dividir este libro. Desde el primer momento de su vocación (2,4-25), el motivo del desierto va a ser una de las claves que nos ayudan a entender a este profeta, pues lo vamos a encontrar varias veces a lo largo de su predicación a Israel (9,10; 11,1-4; 12,10; 13,5). En todos estos textos el desierto no es simplemente una alusión simbólica a una etapa de la historia de Israel como puede parecernos en una primera lectura de 2,16-7, sino que nos acerca también en detalle a la misma narración que encontramos en el Pentateuco.

a) Os 2,16-17

En la primera parte (caps. 1-3), en donde encontramos el matrimonio de Oseas con Gomer y su valor simbólico para hablar de la relación entre Yhwh e Israel, el desierto de la salida de Egipto (2,16-17) aparece como una de las claves de la vocación profética de Oseas que le llega en medio de su experiencia matrimonial. Oseas, a través de un proceso que podemos definir como "conversión"[11], pasa de un desierto indefinido y mítico (2,5), desierto imaginado desde la desnudez y el desamparo del recién nacido y utilizado como amenaza de castigo[12], a un desierto definido e histórico (2,16-17), imaginado desde la edad de la juventud, el momento de la decisión y la respuesta libre a Dios. Este desierto ya no es de amenaza sino de posibilidad de regeneración y de recuperación de la alianza, del amor de la juventud[13]. Este desierto es el desierto del éxodo, el desierto de

[11] En su auténtico sentido bíblico de "volverse" hacia Dios. Oseas tiene que dejar su sentimiento personal de marido airado y el mundo cananeo que le influye más de lo que él mismo acepta, para volverse a los sentimientos de Dios hacia su pueblo y a la experiencia del éxodo-desierto. Cf C. Sevilla Jiménez, *El desierto*, 54-58.

[12] Dos siglos después, en la segunda mitad del s. VI, el profeta que está detrás de Is 40-55, encuentra en esta imagen de desierto de desnudez y de sed, la manera de describir la situación de idolatría en que se encuentran aquellos exiliados que reciben el anuncio de esperanza de este profeta (Is 41,18). Cf. Farfan Navarro, *El desierto transformado*. Una imagen deuteroisaiana de regeneración, AnBib 130; Roma 1992, 82.115-16.

[13] En este oráculo de 2,4-25, vemos como Oseas une esta tradición del éxodo-desierto con la imagen matrimonial, especialmente a partir de 2,16. En un primer estudio sobre este texto creí que Oseas había tenido la intuición como

Universidad Pontificia de Salamanca

la experiencia fundante de Israel como pueblo. Esto lo apreciamos cuando leemos la evolución de los tres *laken* que encontramos a lo largo de este oráculo (2,8.11.16). ¿Qué sentido tiene este paso de la experiencia personal de Oseas-Gomer a la relación Yhwh-Israel? La respuesta está clara si se interpreta todo este texto de 2,4-25 dentro del contexto de la vocación y de la primera misión profética de Oseas. El profeta encuentra la clave para interpretar la relación entre el pueblo y Yhwh en su experiencia con Gomer, y esto le sirve como fundamento de su primera predicación a Israel. En el transcurso de esta predicación Oseas descubre una nueva iniciativa divina que él tiene que integrar en su misión, y la descubre desde su propia experiencia matrimonial, entendiendo que su estrategia de castigo como respuesta a la infidelidad de su esposa (2,8) no es la de Yhwh. Y que su primera lectura de la voluntad divina para con Israel no es del todo correcta (2,11). Se produce en medio de esta experiencia

---

inspiración de la imagen matrimonial aplicada a la alianza entre Dios e Israel (Cf C. Sevilla Jiménez, *El desierto*...,57). Oseas habría sido el profeta inspirado que creó la imagen matrimonial. Pero ahora vuelvo sobre lo dicho y no estoy tan seguro. La imagen matrimonial para expresar la alianza tal vez tenga su origen en la misma experiencia del éxodo-desierto. Un reciente estudio de G. Borgonovo expuesto en un seminario en la Universidad San Dámaso sobre el Cantar de los Cantares, bien documentado y fundamentado desde el paralelismo con la poesía amorosa egipcia del período amarniano y post-amarniano (1.300-1.200 a.C.), muestra que el Cantar está unido a Moisés y al éxodo, y custodiado por el grupo yahvista como un cofre que fundamenta la identidad de Israel, su memoria fundadora. Una memoria que a partir del momento deuteronómico permite comprender la dialéctica entre la formación de la identidad de Israel y la reconstrucción de su pasado, desde la innovación y desde la tradición. El Cantar ha pertenecido siempre al patrimonio religioso de Israel, incluso antes de que existiera un cuerpo o canon de Escrituras Sagradas. Y parece que incluso el valor simbólico y alegórico del amor esponsal y monogámico ha estado vinculado desde siempre a este Canto. El testimonio de la tradición rabínica es unánime al respecto. Sabemos que este libro, junto con el de Job y un buen grupo de salmos, encuentra muchas dificultades para su datación histórica, y aunque estudios filológicos nos lleven a una datación reciente en la época helenística, no es lo mismo la creación de una obra y su tradición oral posterior que la fijación por escrito. Entre ambos acontecimientos pueden transcurrir hasta más de mil años. Desde otro punto de vista, no tanto histórico como el de Borgonovo, sino temático, S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and in Qumran Literature", en: Ed. A. Altmann (ed.), *Biblical Motifs. Origin and Transformations*, Cambridge, MA 1966, 50-51, encuentra que Oseas, sin idealizar el desierto histórico, combina en este texto el motivo del amor en lugar desértico (como en Cant 3,6 y 8,5) con el motivo del camino en el desierto histórico del éxodo, creando de esta manera una combinación desconocida e inusual en la tradición bíblica; L. Alonso Schökel, *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, Bologna 1997, 160, considera también aquí el desierto como el lugar del primer amor.

Universidad Pontificia de Salamanca

del profeta y de su interpretación un descubrimiento de una nueva voluntad de Dios (2,16). Este texto muestra un paso posterior a la vocación del profeta que le lleva a un descubrimiento importante para su misión, y que supone para él una conversión[14], en cuanto que se ve arrastrado por la lógica que Yhwh impone.

Por tanto, según esta lectura, lo que encontramos en 2,4-25, es la narración en forma oracular de la vocación-conversión de Oseas. Oseas descubre finalmente que la estrategia de Yhwh ya no es el castigo, como él había entendido en un primer momento, sino la regeneración a través del desierto, y este desierto ya no es atemporal y mítico de los dioses cananeos (2,5[15]) sino que tiene relación con el tiempo del éxodo, el momento de la salida de Egipto (2,17). El desierto se convierte así en Oseas en un tiempo de purificación y regeneración, en un estado de alejamiento de la idolatría cultual en la que ha caído por su relación con la tierra de cultivo siguiendo el modo cananeo (2,15).

Oseas se encuentra así con el Dios del éxodo y del desierto, y trata de actualizar a Yhwh en medio de una situación dramática de pérdida de identidad por parte del pueblo[16]. Descubre que la clave para que Israel pueda recuperar su relación con Yhwh en el futuro es que el pueblo se dé cuenta de que hubo un momento en su historia en que la tierra en la que ahora habita no le pertenecía. Estuvo alejado de la tierra de cultivo porque se encontraba en camino por el desier-

[14] Encuentro este elemento de la conversión también en otro relato de vocación profética, si lo analizamos desde el punto de vista del discurso; es lo que ocurre en la vocación del Segundo Isaías (Is 40,1-11). El "yo" del profeta (v. 6) se tiene que adaptar a la "voz" de Dios (vv. 3 y 6) que le pide que grite y anuncie el mensaje a pesar de su debilidad humana. Y es la palabra de Dios la que se impone a la palabra del profeta (v. 8) y a su experiencia personal.

[15] Estamos ante una imagen arquetípica primordial, en cuanto imagen de carácter arcaico que plasma el inconsciente colectivo en el que se encuentra Oseas. Esta imagen refleja la conciencia en su estado momentáneo, y tiene menos de personal que de sometida a una influencia colectiva. El contexto de la religión cananea, sus mitos agrarios y su relación con el elemento femenino juega aquí un papel importante e influye sobre la percepción del profeta. Por eso, refleja la primera reacción de Oseas, su primera intuición y traducción de su experiencia (Cf C. Sevilla Jiménez, *El desierto*…62-64).

[16] Aprecio la afirmación metodológica de B. S. Childs, "Retrospective Reading of the Old Testament Prophets", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 108 (1996) 375, de que la naturaleza del discurso profético fue reflejar un encuentro con la realidad de Dios, y por eso, el análisis de un oráculo profético no puede hacerse como si fuera simplemente una composición literaria.

Universidad Pontificia de Salamanca

to[17]. Oseas descubre en el desierto el momento histórico que sitúa a Israel en el verdadero marco de su alianza con Yhwh[18]. Por eso, desde esta comprensión podemos entender la alusión a la alianza que se encuentra en 2,20 en donde es Yhwh–esposo quien establecerá un pacto, en cuanto compromiso personal de Yhwh, con la esposa-Israel que ha entrado de nuevo en el desierto (2,17). Esta alianza irá acompañada no sólo de la bina clásica en la predicación profética justicia/derecho sino también, y esto es propio de Oseas, de misericordia/ternura (2,21). Esta bina *jesed/rajamîm* plasma el verdadero encuentro con el Dios del éxodo, y el comienzo de un camino para Israel que le permitirá abandonar el camino de los baales (2,18), pues en ambos términos encontramos tanto los sentimientos de Dios para con Israel como la respuesta que Dios espera de Israel (2,25).

b) Os 11

En los primeros cuatro versículos de este capítulo encontramos tres imágenes que aluden a distintos episodios de los acontecimientos del éxodo y del desierto. Estas imágenes presentan una correlación que sigue el orden que aparece en la misma narración del libro del Éxodo:

a) v. 1: "de Egipto llamé a *mi hijo*"
-Ex 4,22-23: "Israel es mi hijo, mi primogénito"

b) v. 3: "aunque no reconocían que yo los *curaba*"
-Ex 15,26b: "Porque yo soy Yhwh, el que te cura"

c) v. 4: "me inclinaba hacia él para darle de *comer*"
-Ex 16: Yhwh da de comer (v. 32) a Israel durante el desierto.

[17] Según dice M. Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour, Archétypes et Répétitions*, París 1949, 154: "Por primera vez, los profetas valoran la historia, llegan a superar la visión tradicional del círculo –concepción que asegura todas las cosas una repetición eterna– y descubren un tiempo de sentido único".

[18] Es lo que A. Neher, *La esencia del profetismo,* Salamanca 1975, 103-107, llama "el tiempo de la alianza": "Que la vocación del hombre consista en amar a Dios, ése es el secreto que manifiesta la alianza a todos los que se adherían a ella. El tiempo bíblico es el ritmo de esa vocación (...). Aquí es donde reside la singularidad de la *berit* hebrea: coloca a los hombres en el tiempo de un Dios que los llama (...). Con la *berit*, la existencia de los hebreos se transforma en *historia* (...). La alianza, al hacer que coincidieran las intenciones de Dios y las del hombre, sostenían el aire optimista de la marcha (...). Este caminar le da a la Biblia su estructura típica (...). La historia está hecha de esta cooperación entre Dios y los hombres. Pero es una historia *dialogada*.

Universidad Pontificia de Salamanca

Junto con estas imágenes Oseas recuerda con la imagen de las cuerdas y del yugo la vinculación afectiva y a la vez productiva que unía a Yhwh con Israel a través de la alianza (v. 4). Esta imagen recuerda al don de la Ley como expresión de la alianza, y que según la narración del libro del Éxodo forma parte también de la asistencia divina a favor de Israel en el desierto (cf Ex 15,25b-26, y 20,1-2). Esta imagen en relación al don de la Ley no está aislada, pues Oseas se refiere al Decálogo en 4,1-3, un texto que se considera programático de toda la predicación del profeta[19], y en donde también aparece al igual que en 10,12, la *jesed* como actitud que tiene que hacer posible la relación con Yhwh (cf tb. 6,4.6; 12,7). Después de la denuncia de la falta de esta actitud junto con fidelidad y conocimiento de Dios (4,1), algo que muestra el vocabulario propio de Oseas para hablar de las relaciones de Israel con Yhwh, se encuentran una serie de cinco infinitivos que tiene relación con el Decálogo[20] que encontramos en Ex 20 y en Dt 5. Perjurio (cf 10,4), mentira (cf 7,3; 10,13; 12,1.8?; Ex 20,16; Dt 5,20); asesinato (cf 6,9;Ex 20,13; Dt 5,17); robo (cf 12,9? [21]; Ex 20,15, Dt 5,19); adulterio (Cf 4,13.14; 7,4; Ex 20,14; Dt 5,18). El primer delito que Oseas denuncia puede unir la acusación genérica del v. 1 con las acusaciones concretas del v. 2, en el sentido de que este delito de perjurio puede tener relación con el mal uso del nombre de Dios para cometer abusos en la administración de la justicia. Esto se encuentra en 10,4, en donde además de utilizar la mentira para pervertir la justicia, se habla de pronunciar un juramento, y por tanto puede estar en relación al tercer mandamiento, dentro de la primera parte del Decálogo, centrada en los mandamientos relativos a Yhwh[22]. Esto puede ser así en cuanto que el segundo delito que se denuncia es la mentira, en relación más bien al 9º mandamiento. La diferencia entre ambos delitos puede estar precisamente en este matiz que distingue al perjurio en particular de la mentira en general. Y si Oseas lo pone en primer lugar es porque este perjurio se comete usando el nombre de Dios, en cuanto acción de jurar en falso o incumplir un juramento. Los otros tres mandamientos del v. 2 (6º, 8º y 7º) pertenecen a la últi-

[19] Cf J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984, 176-180.

[20] Cf J. L. Sicre, *Con los pobres…*, 179-180; J. Loza, *Las palabras de Yahve. Estudio del decálogo*, México 1989, 293-305.

[21] En 12,9 está claro que la denuncia se refiere también al robo en el sentido del enriquecimiento ilícito a través del fraude de la balanza trucada y otras argucias para el robo, aunque el vocabulario utilizado no sea el mismo.

[22] Sobre la estructura del Decálogo, R. Meynet, "Les dix commandements, loi de liberté. Analyse rhétorique d´Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21 », *Mélanges de l´Université Saint-Joseph* 50, Beirut 1984, 405-421; J. L. Ska, *Introducción…*, 76-78.

Universidad Pontificia de Salamanca

ma parte del Decálogo que se refiere a un comportamiento ético que tiene que ver con las relaciones sociales. Se cierra esta mención con la descripción del estado de violencia que reporta esta situación de no atender a la ley de Dios para el país y del círculo de la venganza de sangre. Oseas está describiendo una situación de caos moral que repercute en la creación entera (4,3: "*Por eso está de luto la tierra*[23], *y languidecen sus habitantes, junto con los animales del campo y las aves del cielo, y hasta los peces desaparecen del mar*").

Pero las referencias al Éxodo no se acaban en los primeros cuatro versículos del cap. 11. En los vv. 8-9 apreciamos un monólogo divino que presenta los sentimientos de Yhwh para con Israel, que tiene relación con el monólogo divino que encontramos en Ex 34,6-7, y que veremos en el punto siguiente. En este monólogo encontramos el centro comunicativo de todo este oráculo en cuanto que presenta los sentimientos de Dios para con Israel en este momento de crisis que está viviendo Israel. En un momento de decadencia y de pérdida de la independencia política, Oseas ve que el Dios que guió providencialmente a su pueblo por el desierto no lo abandonará en estos momentos en donde está en peligro la misma existencia de Israel como pueblo.

Encontramos en este capítulo 11 tres aspectos claves de la experiencia del éxodo-desierto: la liberación de la esclavitud como camino de crecimiento como pueblo (paso de niño-siervo a hijo), la vinculación entre Yhwh e Israel a través de la alianza, y la asistencia providente durante el desierto. Usa la imagen del padre-hijo que encontramos en la narración del libro del Éxodo, y le da a esta imagen un tono emotivo con las otras imágenes que plasman diversos aspectos del Dios del éxodo en su etapa providente del desierto. Para Oseas, en este momento lo más importante es que Israel pueda volver a experimentar al Dios redentor del éxodo, pues a pesar de que el momento presente puede terminar en un futuro inmediato que se presenta como vuelta a la esclavitud (vv. 5-6), el destino de Israel sigue estando unido a Yhwh.

[23] Creo que es mejor traducir aquí el término ´eres por "tierra" (Biblia de Jerusalén, Nueva Biblia Española, Casa de la Biblia) más que por "país" (Cantera-Iglesias, Biblia Interconfesional, Sagrada Biblia de la CEE). "Tierra" refleja mejor el contexto de una verdad universal sobre Dios que afecta a los otros pueblos que conviven con Israel en la misma tierra. Esta verdad es la del respeto a la vida y a la propiedad ajena que garantice unas relaciones sociales capaces de preservar tanto la paz entre los distintos pueblos (cf tb Am 1,3-2,16) como entre las gentes (4,1-3). Oseas es consciente de que en esa tierra en la que habitan los israelitas a los que se dirige (4,1) hay otros pueblos que no son israelitas y que están faltos también de un verdadero "conocimiento de Dios" que les lleve a la "fidelidad" y a la "misericordia".

Universidad Pontificia de Salamanca

Por eso Israel no puede olvidar en este tiempo de crisis cuáles son los verdaderos sentimientos de Yhwh y volver al Dios del éxodo que le asistió en el desierto, y ésta es la estrategia de comunicación que se encuentra en Os 11. Todo este monólogo divino está en la línea de la autopresentación de Yhwh que aparece en 12,10 y 13,4: "Yo soy Yhwh, tu Dios, desde el país de Egipto". Esto es lo que fundamenta la relación de Israel con Yhwh[24], pues a pesar de la situación presente por la que Israel está pasando y del futuro inmediato por el que tendrá que pasar, Yhwh seguirá siendo para Israel, "tu Dios".

c) Os 12

El cap. 12 nos ofrece también un conocimiento por parte de Oseas de algunas tradiciones recogidas en el Pentateuco. Nos encontramos con un personaje clave en la narración del Génesis como es Jacob, y éste aparece en claro contraste con la figura de Moisés, que aunque no es mencionado explícitamente, es el profeta del éxodo-desierto que está detrás de este texto.

En todo este capítulo predomina el vocabulario en torno al engaño y al fraude, y en la estructura comunicativa de este texto encontramos la voz del propio profeta, el discurso divino directo, y también la voz del pueblo. ¿Qué queda después del engaño en el que ha vivido el pueblo, agarrándose a la tradición de Jacob como garantía del favor divino, y en qué puede realmente confiar Israel ante el futuro que le espera? Esta pregunta es clave para comprender este texto.

La acusación contra Israel se centra en que él también se ha vuelto un cananeo más siguiendo a su antepasado Jacob y justificándose a través de él. La respuesta del Efraín-Israel actual sobre su enriquecimiento que leemos en el v. 9, recuerda también a Jacob, el cual aparece en el relato bíblico de Génesis como un especialista en toda clase de artimañas para conseguir enriquecerse (Gn 25,29-34: la compra de la primogenitura a Esaú; Gn 27: la suplantación de la bendición paterna; Gn 30,25-31,19: las varas descortezadas y el rebaño de su suegro Labán)[25].

[24] Cf M. Buber, *La fede dei profeti*, Casale Monferrato 1985, 31; W. Zimmerli, *La ley y los profetas*, Salamanca 1980, 148.

[25] A de Pury, "Las dos leyendas sobre el origen de Israel (Jacob y Moisés) y la elaboración del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52 (1994) 95-131. "Desde el punto de vista formal, quien habla es Efraín, pero lo que se escucha son palabras de Jacob" (105).

Universidad Pontificia de Salamanca

Oseas también menciona el episodio clave del encuentro de Dios con Jacob en Betel (v. 5b), y esta mención tiene relación con el discurso del pueblo, pues incorpora ahora al auditorio que escucha y que conoce los fundamentos de la tradición de Jacob que el profeta está narrando, tal como leemos siguiendo los dos *yiqtol* y los pronombres personales sufijos (*"él lloró y le suplicó..."*). Estas dos formas verbales tienen sentido de imperfecto en cuanto que continúan los dos *wayiqtol* narrativos de 5a (*"luchó con el ángel y le pudo..."*), resaltando la circunstancia de lugar, Betel:

"En Betel lo encontró y allí habló con nosotros"[26]

Este "nosotros" representa al pueblo que recita la historia de su antepasado y que recibe, a través de Jacob, una instrucción de Dios. Por eso, es posible que Oseas en este discurso narrativo esté recitando parte de algún relato ya conocido popularmente sobre Jacob[27]. Esta voz del pueblo la encontramos a lo largo del libro de Oseas. En 4,15; 6,1; 8,2; 10,3.4.8; 12,9; 13,1 y 14,3 notamos la voz del pueblo que jura, dice, grita a Dios, habla... El pueblo tiene su propio discurso que el profeta reproduce para constatar una falta de verdadera comunicación con Yhwh, por eso Oseas trata de poner palabras en boca del pueblo para que cambie de discurso y se pueda dirigir a Yhwh (14,9)[28].

[26] Leemos el primer pronombre personal en cuanto referido a Jacob, siendo la *nun* enfática y no de primera persona del plural, y el segundo como referido al pueblo, siendo aquí la *nun* de primera persona del plural. De esta manera el sujeto es Yhwh que encuentra a Jacob en Betel y "allí habló con nosotros". H. Utzschneider, *Hosea Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, OBO 31, Freiburg, Schweitz-Gottingen 1980, 191, traduce los dos pronombres como de primera persona del plural: "In Bet-El findet er uns, dort spricht er zu uns". La mayor parte de las traducciones españolas traducen: "En Betel le encontró y allí habló con él" (Nueva Biblia Española, Nueva Biblia de Jerusalén, Biblia de la Casa de la Biblia, Biblia del Peregrino), leyendo con la LXX; pero Cantera-Iglesias y Biblia de Jerusalén (edición de 1975) leen según el TH y traducen: "En Betel lo encontró y allí habló con nosotros". El Tg traduce según el TH, aunque actualiza el *yiqtol* como futuro: "y allí hablará con nosotros" en el sentido de una profecía de revelación en el judaísmo, S. P. Carbone-G. Rizzi, *Osea. Lettura ebraica, greca e aramaica*, Bologna 1992, 230-231.

[27] Cf H. Utzschneider, *Hosea...*, 187-189.

[28] Basta analizar las veces en que aparece el verbo ´nh (responder). El proyecto divino a través de Oseas consiste en arrancar de la boca del pueblo el nombre de los baales para que Israel pueda responder a Yhwh, y cumplir así la alianza (2,18), pues para que Dios responda primero el hombre tiene que invocarle y escuchar, Cf. C. Sevilla Jiménez, *El desierto*...41-45.

Universidad Pontificia de Salamanca

Es importante también en este texto el nombre divino. El nombre de Yhwh aparece en el v. 3 al comienzo del pleito contra Israel o *Rîb*, y en los vv. 10.14 en relación al éxodo. Para Oseas el nombre de Yhwh está vinculado a la experiencia salvífica del pueblo y éste es el fundamento principal de la identidad de Israel como pueblo[29] en el pasado y también en el futuro que está por venir. Sin embargo este nombre de Yhwh no forma parte de la tradición de Jacob[30], en donde el nombre divino que encontramos es élôhîm[31] (v. 4). Oseas establece una relación entre el nombre de Yhwh y la experiencia salvadora del éxodo. Y en este contexto en donde la tradición de Jacob aparece en relación a la situación de engaño que vive Israel, la tradición del éxodo se presenta como garantía de autenticidad, y el nombre de Yhwh aparece como el garante de la salvación de Israel. Parece que Oseas quiere aclarar el nombre divino junto con una crítica al culto establecido en el santuario de Guilgal y en torno a la tradición de Galaad vinculada a Jacob y su pacto con Labán (Gn 31,46-48). De esta manera establece un contraste entre la palabra de Dios trasmitida por los profetas (v. 11) y el culto vano que critica porque no ayuda a establecer una verdadera relación con Yhwh. Para Oseas esta relación debe estar basada en la *jesed* como actitud que fundamenta las

[29] M. Greenberg, *Understanding Exodus*, New York 1969, 130-136, muestra cómo este modo de autopresentación pretende resaltar la autoridad y la potencia de quien pronuncia el nombre.

[30] La explicación del v. 6 en torno al nombre de Yhwh se conjuga mal con el contexto y aparece sólo aquí en todo Oseas. Tal vez se trate de una glosa posterior como sostiene H. W. Wolff, *Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Philadelphia 1974, 213; aunque más que de una doxología puede tratarse de un intento de aclarar la identidad del Dios que habló con Jacob, como explica A. De Pury, "Dos leyendas...", 102. J. Jeremias, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt*, ATD 24/1, Göttingen 1983, 154; F. I. Andersen-D. N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York 1980, 615, también consideran este versículo como una glosa posterior. W. Rudolph, *Hosea*, KAT XIII/1, Gütersloh 1966, 229-230, sin embargo, lo interpreta dentro del discurso de Yahveh en Betel. También lo considera genuino A. A. Macintosh, *Hosea*, Cambridge 1997, 489-490.

[31] Sólo aquí en 12,4 aparece élôhîm en estado absoluto para designar a Dios y como nombre divino propio. En 8,6 y 13,4 se refiere a la naturaleza divina, en 3,1 al plural de "dioses". En 4,1 y 6,6 aparece con la expresión "conocimiento de Dios", que se refiere también a la cualidad divina, pues en 4,1 el profeta introduce un *Rîb* de parte de Yhwh, y en 6,6 es Yhwh quien habla. Es más frecuente con sufijo posesivo, pero no para designar a Dios de manera absoluta sino también en el sentido que expresa la naturaleza divina, como se ve en los textos en donde aparece en relación a Yhwh (1,7; 3,5; 5,4; 7,10; 12,10; 13,4; 14,2). Está claro que en el libro de Oseas Yhwh es el nombre divino empleado y 12,4 presenta una excepción que tenemos que valorar.

Universidad Pontificia de Salamanca

rectas relaciones interhumanas y establece una relación de confianza con Dios (12,7). Oseas recuerda que ésta fue la actitud que Dios le pidió a Jacob en su encuentro de Betel, y es precisamente la actitud que ahora le falta a Israel porque ha transgredido la alianza (6,7). Por eso Yhwh utiliza a los profetas para manifestar su castigo a través de las palabras transmitidas a ellos (6,5) a fin de que la *jesed* vuelva a ser la verdadera respuesta de Israel a la alianza (6,6):

> "Quiero misericordia (*jesed*), no sacrificios,
> conocimiento de Dios, no holocaustos"

El proyecto divino que Oseas muestra está en continuidad con lo que Dios le dijo a Jacob en Betel. Es lo que encontramos en Ex 3,13-15, en donde el Dios de los patriarcas que no reveló su nombre a Jacob en Betel (Gn 32,26-31) se lo revela ahora a Moisés, que no ha conocido todavía al Dios de los padres, como Yhwh, el Dios de la misericordia[32]. Existe una continuidad entre el Dios de Jacob, el Dios de los padres, y el Dios que ahora se revela a Moisés. Esto que encontramos en la narración del libro del Éxodo está también en Os 12.

Pero Oseas marca también una discontinuidad entre la experiencia de Jacob y la experiencia del éxodo de Moisés, para resaltar la misión profética, tan importante en estos momentos de crisis para Israel. Por eso este profeta ha querido que sus oyentes se encuentren con la paradoja de que su identidad como pueblo no se debe en primer lugar al hecho de ser descendientes de Jacob, el protegido de Dios[33], a pesar de su personalidad tramposa, sino a la mediación de un profeta como Moisés que supo ser el instrumento por el que Yhwh sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto. El hecho de que el v. 14 esté dentro de las palabras del profeta muestra que Oseas ve la misión profética en relación y en continuidad con la experiencia del éxodo. Si como parece este profeta es Moisés, entonces, ¿por qué Oseas nos oculta su nombre? La respuesta está en que el interés primero no está en darnos una información acerca de las tradiciones del éxodo y de Moisés sino el de acentuar la función profética para

[32] Ver más adelante nota 58.

[33] Los estudios de E. Blum, *Die Komposition de Vätergeschichte* (WMANT 57) Neukirchen-Vluyn 1984, y de D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville, Kentucky 1996, 298-305, coinciden en una elaboración norteña de la tradición de Jacob que resalta su vinculación con el reino de Israel, sugiriendo así que el reino de Jeroboán representaba al genuino Israel. Esta relación trata de dar importancia al santuario de Betel relacionándolo con los comienzos de la historia de Israel.

Universidad Pontificia de Salamanca

mostrar que ésta es la única mediación fiable en este momento[34]. En la tradición bíblica encontramos un sentido de profeta aplicado a Moisés en cuanto guía capaz de conducir y comunicar en un diálogo con Dios y el pueblo[35] en el camino de liberación del éxodo. Éste es el sentido que encontramos en Os 12,14[36], y es muy posible que en esta época y en este ambiente de la profecía del s. VIII, esta imagen de Moisés estuviera bastante arraigada[37].

Recapitulando, Oseas introduce la historia pasada de Jacob, el antepasado del pueblo, como explicación de la situación actual de engaño a Yhwh que está viviendo Israel. Esta tradición de Jacob se ha convertido en una identidad anquilosada y manipulable que sólo sirve para justificar un culto que no va acompañado de justicia. Es una identidad basada en la simple genealogía, sin palabra profética[38] que juzgue el presente de falsedad y engaño y abra el futuro desde la misericordia divina[39]. Oseas se siente profeta y quie-

[34] F. I. Andersen-D. N. freedman, *Hosea...,* 621-622, considera que se trata de dos profetas distintos ("one prophet...another prophet"), Moisés y Samuel. Me parece que la interpretación de H. W. Wolff, *Hosea...,* 216; seguido también por W. Rudolph, *Hosea...,* 231, de Moisés como la única figura que está detrás es más acertada según este contexto centrado en el éxodo.

[35] Dice A. Neher, *La esencia...,* 161: "El hecho de que la elección de Moisés vaya acompañada de la elección de un pueblo, no ya de una elección prometida para un tiempo remoto, sino de una elección realizada en concreto, el hecho de que la profecía de Moisés sería radicalmente distinta sin la existencia de ese pueblo elegido y tendría que volver a comenzar bajo una forma totalmente nueva: eso es lo que caracteriza a la profecía bíblica a partir de Moisés".

[36] L. Perlitt, "Mose als Prophet", *Evangelische Theologie* 31 (1971) 588-608, señala cómo esta concepción de la profecía perdura hasta la época cristiana, cuando en Lc 24,20-21, encontramos en la respuesta de los discípulos de Emaús sobre Jesús: "un profeta poderoso en obras y palabras... nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel".

[37] Moisés aparece en relación a la tradición profética en Oseas y en Miqueas (6,1-8). No aparece en Amós, y si tenemos en cuenta que en Oseas no se dice su nombre y en Miqueas aparece junto a Aarón y María, podemos decir que no ha cobrado todavía la importancia que tendrá más adelante en la tradición bíblica, aunque para Oseas estamos ante la figura profética por excelencia. Y esto me parece importante, pues aunque la figura de Moisés ha podido crecer a lo largo de la tradición bíblica, no podemos olvidar que la referencia de Os 12,14 pone ya a Moisés como la figura clave en la experiencia liberadora del éxodo.

[38] También Juan el bautista como profeta se enfrenta a esta mentalidad, Mt 3,9: "Y no os hagáis ilusiones, pensando: 'Tenemos por padre a Abrahán', pues os digo que Dios es capaz de sacar hijos de Abrahán de estas piedras", y Jesús cuando habla de aceptar su palabra (Jn 8,33-40).

[39] Todavía nos enfrentamos a la gran tentación de construir un cristianismo sin palabra profética, hacer de Cristo una idea identitaria que acaba por conver-

Universidad Pontificia de Salamanca

re dejar claro que su misión, aunque no sea aceptada, es auténtica porque está en continuidad con la obra salvífica del éxodo de Egipto (v. 14) y la palabra profética en ella manifestada. Esta tradición del éxodo-desierto es para Oseas la garantía de un futuro para Israel, pues tiene una palabra de parte de Yhwh que seguirá conduciendo a su pueblo igual que guió al Israel por el desierto de Egipto. Esto es importante para la interpretación del v. 11: "*Hablaré sobre*[40] *los profetas, pues yo mismo multiplico las visiones, y por medio de los profetas trazo planes*", como continuidad de la imagen del desierto que encontramos en el v. 10: "*Sin embargo yo soy Yhwh, tu Dios, desde el país de Egipto; aún te haré habitar en tiendas, como en los días del encuentro*".

2. El libro de Oseas como inicio del libro de los Doce Profetas

Esta colección de diversos libros proféticos procedentes de distintas épocas la encontramos ya formada en el s. III a.C., según la cita de Si 49,10[41]. La tradición bíblica y el Canon de las Escrituras han reunido la profecía de diversos profetas de Israel desde Oseas hasta Malaquías más una narración o historia sobre un profeta (Jonás).

En las últimas décadas se ha escrito bastante sobre la colección de los Doce y la importancia de este contexto canónico para una mejor comprensión de esta colección como unidad literaria y teológica

tirse en un ídolo cf J. M. Lustiger, *La promesa,* Madrid 2002; 127-146. E. Bianchi, *La différence Chrétienne,* Saint-Herblain 2009, 57-97.

[40] La preposición `*al* es aquí ambigua. En Oseas y con *dbr* la encontramos en 2,16 expresando la superioridad del que habla (Yhwh) para convencer a la esposa-Israel, y en 7,15 con el significado de oposición (Israel contra Yhwh). En este texto se expresa la superioridad del que habla (Yhwh sobre los profetas), y este es el sentido que puede tener aquí el hecho de que se use esta preposición y no ´el (cf Os 1,2), más normal y muy frecuente para expresar una comunicación de Yhwh. La reciente traducción de La Sagrada Biblia de la CEE traduce 12,11: "hablaré *contra* los profetas", una traducción que no respeta el papel del profeta en este contexto que hemos explicado y se separa claramente de las demás traducciones españolas (Nácar-Colunga, Biblia de Jerusalén (todas las ediciones), Cantera-Iglesias, Nueva Biblia Española, Casa de la Biblia, Biblia de América, Latinoamérica, Biblia Traducción Interconfesional) y en otras lenguas (Biblia Catalana Interconfesional, Bibbia della CEI, Traduction Oecuménique de la Bible).

[41] La BH los presenta simplemente como los Doce. La tradición griega habla de los "Doce profetas". Es la tradición cristiana la que habla de "menores".

Universidad Pontificia de Salamanca

y de cada uno de los libros que lo componen[42]. Se han estudiado numerosas referencias cruzadas y relaciones intertextuales dentro de esta colección[43]. Lo más claro y sencillo de constatar en este aspecto es las veces que encontramos la fórmula de la compasión y la misericordia divina (Jl 2,12-14; Miq 7,18-20; Nah 1,2b,3a; Mal 1,9a). En todos estos pasajes que van desde el segundo libro en el orden de los Doce, Joel, hasta el último, Malaquías, aparece la gracia divina en forma de fórmula que denota un cierto carácter redaccional y estereotipado que hace pensar que provengan de la misma mano en un último trabajo redaccional en esta colección de los Doce[44].

Fuera de los Doce, encontramos también esta fórmula en Ex 34,6-7, que muestra la revelación de la misericordia de Dios a Moisés en el Sinaí, y en otros pasajes que parecen referirse explícitamente a la rebelión de Israel en el desierto (Nm 14,18; Sal 86,15; 103,8; y Neh 9,17). Se descubre así uno de los posibles criterios teológicos que se han seguido para unir estos libros, o al menos para darles una cierta unidad temática, basado en esta fórmula que resalta la gracia divina siempre dispuesta a perdonar. Cuando Ben Sira habla de estos profetas se refiere a ellos como un grupo, después de mencionar a Isaías, Jeremías y Ezequiel en sus contextos históricos y dice de ellos que "consolaron a Jacob y lo salvaron con esperanza confiada" (49,10). Lo que destaca precisamente Ben Sira es que estos profetas supieron mantener y alentar la esperanza en el Señor como fe en su promesa.

Si esta gracia divina siempre dispuesta al perdón está clara para Israel, ¿será así también para los pueblos extranjeros, especialmente para aquellos que han hecho sufrir al pueblo elegido? La recurrencia de Edom (Jl 4,19; Am 1,11; Abd; Mal 1,2-5) y Nínive (Nahún y Jonás) en esta colección de los Doce es significativa. El final de la

[42] Desde el punto de vista del canon hemos de tener en cuenta especialmente aquí las consideraciones de Sanders acerca de la intertextualidad que ha estado presente en todo el proceso de formación de canon de las Escrituras. Podemos decir que toda la Escritura como canon se ha ido elaborando en base a tradiciones o escritos anteriores, cf. J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism,* Philadelphia 1984, 847.

[43] Cf J. WAtts-P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts* (JSOTSS 235) Sheffield 1996. R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives on the Formation of the Book of the Twelve. Methodological Foundations – Redactional Processes – Historical Insights* (BZAW, 433) Berlin-Boston 2012.

[44] Cf J. Wöhrle, "So Many Cross-References!", en: R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives on the Formation* …, 9-17.

Universidad Pontificia de Salamanca

colección, Malaquías, deja claro que Edom es un "país malvado", un "pueblo con el que el Señor rompió para siempre" (1,4). Lo mismo ocurre con el oráculo contra Nínive de Nahún: ¿es que puede Dios perdonar cuando el opresor mantiene su cruel actitud? Pero entonces, ¿cómo podemos integrar el mensaje de Jonás colocado antes de Nahún y de Malaquías? La confesión de la gracia divina en Jon 4,2 tiene mucha relación con Jl 2,13b pues ambos textos muestran una nueva característica de esta gracia divina, como es la capacidad de arrepentirse ante el mal amenazado. Y esta nueva característica Jonás la extiende a las naciones que han sometido a Israel. Esto hace pensar que Jonás fue añadido al grupo de los Doce en un último momento que supuso una nueva vuelta de tuerca en este planteamiento sobre la misericordia y el arrepentimiento divino[45].

Está claro que esta colección de los Doce tuvo un proceso redaccional en donde el tema de la gracia divina tuvo una gran importancia. En este proceso, el orden de los Doce también tiene su papel. Sabemos que el orden del texto hebreo (Os, Jl, Am, Ab, Jon, Miq, Nah Hab, Sof, Ag, Zac, Mal) está bien atestiguado pues lo encontramos también en el manuscrito griego de los Doce encontrado en Nahal Hever y datado en el s. I a.C[46]. El orden modificado que encontramos en el códice vaticano de la LXX pertenece probablemente a una recesión posterior que estableció un nuevo orden siguiendo un criterio tal vez más histórico (Os, Am, Miq, Jl, Abd, Jon, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal)[47], pues se nota que ha intentado agrupar en primer lugar los tres profetas del s. VIII. Esto nos dice que el orden hebreo es un orden teológico más que histórico, y el libro de Miqueas parece querer hacer de centro en el tema de la gracia divina en sus últimas palabras referidas a la misericordia divina y a su compasión[48] (Miq 7,19-20). Sabemos la influencia de Isaías sobre la redacción final de Miqueas al igual que conocemos también el hecho de que Jeremías habría influido en el libro de Jonás en el tema del arrepentimiento divino (Jr 18,7-8; 26.3.13.19).

[45] Cf A. Schart, "The Jonah-Narrative within the Book of the Twelve", en: R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives on the Formation…*, 127.

[46] Cf D. Barthélemy, *Critique Textuelle de L´Ancient Testament*. Tome 3. Ézéchiel, Daniel et les 12 Propètes (OBO 50/3) Fribourg-Göttingen 1992.

[47] Jerónimo en la Vulgata sigue el orden hebreo. Sin duda el primer orden de los doce profetas es el reflejado en el TH. Cf Fuller, "Form and Formation of the Book of the Twelve: The Evidence from the Judean Desert", en: J. Watts-P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature…* 91-93.

[48] Cf B. M. Zapff, "The Book of Micah – the Theological Center of the Book of the Twelve?", en: R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives…* 129-146.

Universidad Pontificia de Salamanca

Una lectura canónica de Oseas en este contexto nos lleva a preguntarnos en primer lugar por qué Oseas es el libro que abre esta colección. Ignoramos bastante sobre los criterios que han seguido los "redactores" finales de la Biblia para ordenar cada uno de los libros y poner un orden en el canon, pero en un primer momento no nos resulta extraño el que este profeta sea el primero, aunque desde un punto de vista histórico Amós debería estar antes. Incluso si vemos en Amós al profeta con el que comienza toda una corriente nueva de profetismo en Israel. Pero está claro que en el orden de estos libros proféticos, al igual que en el orden de los libros bíblicos en general, no se ha seguido un orden histórico.

Oseas es un libro peculiar, tanto en el modo de narrar su vocación-conversión en los tres primeros capítulos como en su modo de comunicación oracular. Y a diferencia de Amós, algunos exegetas reconocen que no se encuentra ningún texto en Oseas que haya podido ser redactado explícitamente para la incorporación de este profeta en el contexto de los Doce[49], aparte de la superscriptio de 1,1, que sigue el esquema de presentación de la profecía como palabra del Señor dirigida al profeta al igual que en Joel, Amós, Miqueas y Sofonías.

En una primera lectura nos puede parecer que Oseas no recurre a la fórmula de la misericordia divina de Ex 34,6-7, pero no es así, pues aunque no lo haga directamente sí lo hace desde su lenguaje imaginativo. En Os 11 encontramos un oráculo en forma de monólogo divino en donde el profeta plantea la misericordia divina. En el centro de este oráculo, en los vv. 8-9, encontramos una clara referencia a la gracia divina, tan importante en los Doce profetas. Si leemos la expresión del v. 8: "se convulsiona mi *arrepentimiento*" (*nikmeru nijumay)*, sin corregir[50], entonces, la dificultad del plural *nijumim*[51]

[49] Cf R. Vielhauer, "Hosea in the Book of Twelve", en: R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives,* 55-75.

[50] La BHS propone corregir por *rajamay* ("entrañas") siguiendo a Syr y Tg. Y aunque en Gn 43,30 y 1Re 3,26 encontramos *kmr* –un verbo que sólo aparece 4 veces (cf tb. Lm 5,10)– con *rajamîm*, en el sentido de "conmoverse", hay que tener en cuenta aquí la lectura más difícil.

[51] Sólo aparece fuera de este texto en Is 57,18 (dentro de un discurso divino en donde aparece también el "arrepentimiento" de Dios, vv. 16-17); y en Za 1,13 (Yhwh responde "palabras de arrepentimiento" ante la pregunta del ángel sobre si va a seguir irritado). Por tanto en los tres casos es Yhwh quien habla de sus propios sentimientos hacia su pueblo. Estamos ante un nombre abstracto que expresa una cualidad o estado y que se encuentra normalmente sólo en plural

Universidad Pontificia de Salamanca

hay que interpretarla desde el *nijam* ("arrepentimiento")[52] de Dios: se trata de un sentimiento interior que lucha contra la lógica del castigo que se impone ante la postura presente del pueblo, sabiendo que le acarreará un gran sufrimiento en el futuro inmediato. Podemos definir este sentimiento como compasión, en cuanto sufrimiento de amor ante el sufrimiento del otro[53]. Este sentimiento se aclara en el v. 9[54]:

> "no ejecutaré el *ardor de mi cólera*"[55].

Estamos ante el mismo contexto teológico que Ex 34,6-7, en donde aparece en un discurso divino la revelación a Moisés de su ser "lento a la cólera", dentro del relato de la renovación de la alianza de los capítulos 32-34, en el cual se encuentran también algunas alusiones al *niham* de Dios al principio. El pecado del pueblo en Ex 32-34 consiste en tratar de encerrar a Yhwh en un Dios previsible y disponible[56]. Estamos ante el núcleo del sentido de la idolatría para el pensamiento bíblico, en cuanto intento de controlar a Dios para encerrarle dentro de los límites de lo humanamente aceptable. Sin embargo, Yhwh es el Dios que camina con Israel, no un Dios inamovible que puede ser controlado, sino un Dios que acompaña y guía a su pueblo por encima de los acontecimientos históricos que pueden poner en peligro la misma existencia de Israel como pueblo. Es significativo que en el contexto narrativo de la ruptura de la alianza en donde Israel experimenta el fracaso debido a su infidelidad encontremos esta revelación de la misericordia divina, vinculada al nombre divino que Dios mismo como sujeto pronuncia dos veces,

(cf B. K. Waltke-M. O`Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana 1990, § 7.4.2a.

[52] Así lo hace H. Simian-Yofre, "~xn *njm*". *ThDOT* IX, 347, que relaciona Os 11,8 con Am 7,3.6; aunque después en *El desierto de los dioses. Teología e historia en el libro de Oseas*, Córdoba 1993,149, no parece mantener esta postura, pues interpreta *nihumim* como *rajamîm*.

[53] Cf E. Housset, "La compasión como sufrimiento de amor", *Communio* Octubre-Diciembre 2003, 408-416; X. Tilliette, "El misterio del sufrimiento divino", *Communio* Octubre-Diciembre 2003, 417-422.

[54] En 13,14, Oseas, en otro discurso divino, emplea otro sustantivo derivado de la misma raíz *njm* (*nûjam*), y ésta es la única vez en que aparece, para expresar esta vez la imposibilidad del arrepentimiento divino ("la *compasión* se esconde a mis ojos").

[55] Sobre el sentido de esta expresión como la reacción de YHWH ante graves situaciones de injusticia, cf Bovati, *Ristabilire la Giustizia. Procedure, vocabulari, orientamenti*, AnBib 110; Roma 1997, 41-44.

[56] Cf H. Simian-Yofre, "Il volto di Dio clemente e misericordioso", *Greg* 82 (2001) 477-486. 480.

Universidad Pontificia de Salamanca

después de que Moisés lo ha pronunciado. La interpretación judía ha visto en esta doble repetición la relación del nombre divino con la misericordia, atributo que forma parte del ser mismo de Dios, de manera que lo que es Dios lo es también su misericordia[57].

Oseas está planteando en este monólogo divino esta característica tradicional de Dios que aparece en la narración del Éxodo[58]. Presenta ante su audiencia al Dios del éxodo, enfrentándose con la lógica del fracaso que conduce el destino de su pueblo en el momento presente[59]. El porqué de esta actitud de Dios se encuentra en la afirmación del v. 9b:

> "porque soy Dios, no hombre; el Santo *en medio de ti*".

En otro texto de Oseas encontramos también una mención a la misericordia divina. Se trata del texto de 13,1-14,1, en donde aparece desde el discurso divino la difícil misericordia divina durante la crisis final de Samaría. Este texto refleja la última intervención del profeta muy poco antes de la crisis final de Samaría. El profeta es

[57] Cf Midrás Éxodo Rabbah 3,6-7: *"Se me denomina según mis hechos (...) y cuando me apiado de mi creación se me llama Yhwh, pues Yhwh significa la divina misericordia, como está escrito "Yhwh, Yhwh, Dios clemente y misericordioso" (34,6), y de aquí ´ehyeh ´aser ´ehye (3,14), es decir, se me denomina según mis hechos...Ve y diles que por mi Nombre, que es la Divina Misericordia, voy Yo a actuar con ellos..."*. Interesante también el comentario que encontramos en Mekilta de Rabbí Ismael IV. Rashi comenta esta doble repetición diciendo que la primera mención del nombre divino era la dirigida antes de haber pecado y la segunda mención después de haberse arrepentido. El nombre mismo es el atributo de la misericordia. Desde aquí entendemos la *jesed* divina, que significa en primer lugar "fidelidad", y "amor", y lo entendemos como una "fidelidad en el amor".

[58] Aparece también el *nijam* de Yhwh dentro del discurso profético para expresar el arrepentimiento ante el castigo decretado, en Am 7,3.6 (lo dice el profeta de Yhwh); Jr 18,8 (habla Yhwh); 26,3 (habla Yhwh).13 (lo dice el profeta de Yhwh).19 (los jefes y el pueblo lo dicen de Yhwh); 42,10 (habla Yhwh). Esta característica de Yhwh se convertirá más tarde, hacia el final del periodo profético en una fórmula de fe ya establecida y conocida como hemos visto en Jon 4,2; Jl 2,13). Este término refleja tanto en las tradiciones narrativas como en la literatura profética el resultado de un largo desarrollo de la relación entre Dios e Israel; cf Antoniotti, "La libertà di Dio. La confessione di fede di Gn 4,2 alla luce della sua relazione con Gl 2,13", *Rivista Biblica* 44 (1996) 257-277.

[59] Estamos ante una de las claves para entender la diferencia entre el discurso narrativo y el discurso profético y su sentido dentro de la literatura bíblica. En la narración del Exodo encontramos el *nijam* de Yhwh dentro del discurso narrativo en donde se presenta el propósito de Dios en la historia. En el discurso profético de Oseas el lenguaje es vivo e imaginativo, con sus resonancias y sus énfasis, en donde se ofrece una visión de la historia que interpela a sus contemporáneos.

Universidad Pontificia de Salamanca

consciente de que ésta es su última intervención[60] y por eso se repiten algunas palabras que encontramos a lo largo del resto del libro, pues Oseas trata de hacer ver que toda esta situación es fruto de un proceso que él ha venido denunciando.

El discurso divino que comienza con la mención del desierto (13,4-14), acaba recordando la difícil misericordia del Dios del éxodo en estos momentos: "La compasión se oculta a mis ojos", leemos en 13,14b. Esta mención de la misericordia divina sitúa a los oyentes ante el sentimiento divino por lo que está ocurriendo y todavía tiene que ocurrir. Estos oyentes, que probablemente son parte de los habitantes que todavía quedan en la capital Samaría, tienen que entender la difícil misericordia del Dios que sacó a Israel de Egipto en estos momentos[61]. Esta dificultad no quiere decir imposibilidad, pues se trata del mismo Dios del éxodo y de la misma misericordia que habíamos encontrado en 11,8-9.

Por tanto, si en los Doce profetas el tema de la misericordia divina es un tema central que se repite varias veces, aquí en Oseas también lo encontramos en relación a Ex 34. Creo que algunos exegetas no han sabido ver esta conexión[62] pues aquí no se trata de una referencia cruzada con una fórmula estereotipada, sino de una relación temática muy clara cuando hacemos el esfuerzo exegético de comprender el lenguaje imaginativo de Oseas.

[60] En 14,4: "En ti el huérfano encuentra compasión" (*yerujam, part. pual fem, cf 2,3.25*), encontramos una última mención a la gracia divina. La llamada a la conversión de 14,2-4 para que Israel vuelva a confrontarse con la misericordia divina parece más redaccional que salida del mismo profeta Oseas. Jörg Jeremias encuentra expresiones deuteronomistas, especialmente en la rara frase de 14,2: *sûb ad* ("Vuelve Israel al Señor tu Dios"), que encontramos dentro de los Doce en Jl 2,12 y Am 4,6.8-11). Está claro que existe una clara discontinuidad entre el cap. 13 y el 14, y que o bien termina la predicación del profeta en 14,1, o bien 14,2-9, refleja una intervención posterior y última del profeta pero donde ya no nos es posible determinar su situación histórica concreta, pues habla de una salvación escatológica, en un futuro indeterminado. Cf el estudio de M. L. Correa Lima, *Salvação entre juízo conversao e graça. A perspectiva escatológica de Os 14,2-9*, TG.T 35; Roma 1998, y la recensión a este libro de Sevilla Jiménez, en *Scripta Fulgentina* 21-22 (2001).

[61] Algo parecido le ocurre a Baruc cuando en el 605, y ante la crisis de la persecución de Jeremías por parte del rey Joaquín, el profeta dirige un oráculo a su discípulo secretario, para que desde el discurso divino Baruc entienda el sufrimiento de Dios ante la gravedad del momento, y así pueda encontrar ánimo para superar su sufrimiento personal (Jr 45).

[62] Cf M. S. Odell, "The Prophets and the End of Hosea", en: J. WAtts-P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature*... 158-170.

Universidad Pontificia de Salamanca

Otra relación temática a modo de inclusión la encontramos en la mención del Dios médico. Aparece en Os 6,1: "*Volvamos al Señor. Porque él ha desgarrado, y él nos curará…*", y en 11,3b: "*y no reconocían que yo los curaba*". Esta segunda mención tiene relación con la imagen del Dios del éxodo, con el primer episodio de necesidad en el desierto (Ex 15,26), en donde encontramos un episodio narrativo con un argumento de revelación para decir que el Dios de Israel es el verdadero médico. Pues bien, leemos justo al final de los Doce, en Ml 3,20: "*Pero brillará para vosotros, los que teméis mi nombre, un sol de justicia, y la curación en sus alas*". Este lenguaje medicinal describe la acción salvadora de Dios, su misericordia y engancha como imagen con Dt 32,11, en el contexto del cántico de Moisés, un texto muy conectado también con la tradición del éxodo.

Creo que Oseas es el comienzo de los Doce porque las palabras de este profeta llevadas a Jerusalén y editadas por refugiados de Samaría, mostraban que esta profecía se había cumplido y seguía siendo una palabra actual, pues la gracia y la misericordia del Dios del éxodo seguían como palabra viva para los que vivían en el reino sur como supervivientes del pueblo de la alianza. Sabemos que Amós fue históricamente un poco anterior a Oseas, pero como ha mostrado Jörg Jeremias, la profecía de Amós fue escrita posteriormente y bajo la influencia de la profecía ya escrita de Oseas. Por eso la colección profética de los Doce comienza con Oseas y no con Amós[63]. Los discípulos de ambos profetas eran conscientes de que ambas profecías, a pesar de sus diferencias en cuanto al acento sobre la culpa de Israel, tenían que ser presentadas como un solo mensaje, y no como profetas aislados. En esta intención está el comienzo de esta colección de los Doce y es lo que da razón de la interrelación entre Oseas y Amós estudiada especialmente por Jörg Jeremías. El hecho de que se colocara a Joel entre estos dos profetas obedece a la intención redaccional de leer a Joel antes que a Amós en lo concerniente al "día del Señor". Este libro es uno de los seis libros entre los Doce profetas que no tiene indicación cronológica al principio, y ha sido colocado aquí para que el tema del "día del Señor" en Amós pueda ser leído después de Jl 2,13: "Volved al Señor vuestro Dios. Él es clemente y misericordioso, lento a la ira y rico en amor y siempre dispuesto a perdonar"[64].

[63] J. Jeremias, "The interrelationships between Amos and Hosea", en: J. WAtts-P. R. House (eds.), *Forming Prophetic Literature*…,186.

[64] J. Jeremias, "The Function of the Book of Joel for Reading the Twelve", en: R. Albertz-J. D. Nogalski, J. Wöhrle (eds.), *Perspectives*…, 77-87.

Universidad Pontificia de Salamanca

El horizonte de la misericordia divina y su aplicación a diversos momentos de la historia de Israel es un hilo conductor de esta colección de los doce profetas, desde Oseas hasta Malaquías. Este tema no sólo ha influido en la puesta por escrito de toda esta profecía sino también en el orden sucesivo de los libros que la componen.

3. Oseas y el resto de los profetas de Israel

Oseas tiene una gran resonancia en primer lugar en Jeremías. Los textos que recogen los primeros oráculos de este profeta (Jer 2-3; 31) tienen una clara influencia de Oseas, y se nota cómo el joven Jeremías ha estado en contacto con la profecía de Oseas. La evocación del desierto como el tiempo ideal de las relaciones entre Dios e Israel, y la imagen matrimonial la encontramos en el cap. 2. Y cuando leemos a Jeremías después de Oseas nos damos cuenta que lo que pueda estar implícito en Oseas, como es la relación de la imagen matrimonial con la época del desierto, en Jeremías se convierte en una relación explícita.

La lectura de algunos textos de Jeremías nos puede ayudar a entender alguna de las imágenes de Oseas. Jeremías se convierte así en un intérprete de Oseas. Si volvemos a un texto que hemos comentado anteriormente como es Os 11,1-4, podemos ver cómo Jeremías nos ayuda a entenderlo mejor. Se trata de Jr 31,2-3, un texto en el que encontramos también la imagen del desierto y la gracia y la misericordia divina:

> "Halló gracia en el desierto
> el pueblo que se libró de la espada,
> va a su descanso Israel.
> Desde la lejanía YHWH se me apareció:
> 'Con amor eterno te he amado,
> por eso he tirado (*msk*) de ti con bondad'"

Tanto el vocabulario como la sintaxis nos ayudan a interpretar la imagen del yugo y de las cuerdas de Os 11,1-4. Habíamos interpretado la imagen de las cuerdas en relación a la Ley dada por Yhwh en el desierto, y vimos cómo el desarrollo del v. 4 y la coherencia de sus imágenes nos resulta difícil no sólo por los problemas textuales sino también por la imagen de las ataduras y del yugo en un contexto en donde encontramos al principio la imagen del padre-hijo para describir las relaciones entre Yhwh e Israel en el momento de la salida de Egipto.

Universidad Pontificia de Salamanca

El verbo *msk* que encontramos en Jr 31,3 nos recuerda Os 11,4. Este verbo tiene un amplio campo semántico con una gran variedad de significados a la hora de traducir, que expresan la prolongación de la actividad humana o animal (cf Dt 21,3) en cuanto que sale de los límites del propio cuerpo (cf Os 7,5: "*tiende* la mano"), algunas veces ayudados con algún instrumento. Cuando este verbo aparece con personas como complemento, igual que en nuestro texto, el significado es la de tirar de alguien en sentido positivo para ayudarle: sacar de un pozo (Gn 37,28; Jr 38,13); o negativo, para atraparle (Sl 10,9; 28,3). Cuando se emplea con sentimientos tiene un significado más abstracto de continuidad o permanencia del sentimiento expresado (Sl 36,11; 85,6; 109,12).

El significado de *msk* en Os 11,4 es el de "atraer", en el sentido de lo que Yhwh hace para mantener a Israel cercano a él, evitando su dispersión y alejamiento: "Con cuerdas humanas los *atraía*, con correas de amor" (Os 11,4). Y en Jer 31,3 leemos: "Con amor eterno te he amado, por eso *he tirado* de ti con bondad". En ambos casos este verbo tiene como sujeto a Yhwh y se refiere al amor que ha dispensado a favor de Israel en el desierto. En el caso de Oseas se refiere al desierto de la salida de Egipto y en el caso de Jeremías se refiere al desierto del sometimiento y de la falta de independencia de los antiguos territorios del reino norte.

El desierto como lugar de juicio y de regeneración para Israel que leemos en Oseas, resuena en este texto de Jeremías. El desierto, que es lugar de aridez y caos (Jr 2,6) puede convertirse en camino de vida y renovación. Por eso, el destierro y la pérdida de la tierra de las tribus del norte puede ser equiparado simbólicamente al desierto, tal como hace Jeremías en 31,2. Podemos decir que encontramos aquí una explicitación de las imágenes de Oseas y de algunas expresiones que desde el lenguaje tan conciso de Oseas nos resultan difíciles. Por eso, sabiendo las variaciones que Jeremías introduce en su momento histórico, podemos entender mejor a Oseas desde estos textos.

Pero además de Os 11, la imagen del desierto de Os 2,16-17, en cuanto alejamiento de la tierra de cultivo de la esposa-Israel, está detrás de estas palabras de Jeremías: "desde la distancia, desde la lejanía, Yhwh se me apareció". En esta situación de calamidad, Yhwh, a pesar de la distancia (*merahoq*, v. 3), no ha dejado de amar a su pueblo. No se trata ni de una distancia física[65], en el sentido del

[65] Cf J. Unterman, *From Repentance to Redemption. Jeremiah´s Thought in Transition*, JSOT.S 54 Sheffield 1987, 47. El hecho de que esta expresión la emplea

Universidad Pontificia de Salamanca

alejamiento geográfico de la tierra que supone el exilio, ni de una distancia temporal[66], en el sentido del tiempo que ha pasado desde la experiencia del éxodo, en donde Yhwh manifestó su amor. En ambos sentidos se interpreta la distancia desde el punto de vista de la experiencia del exilio. Esta distancia tiene el sentido de la ausencia de Dios experimentada durante este exilio. Yhwh estaba presente, pero su presencia no estaba claramente comprendida[67].

Creo que Jeremías ha querido evocar el desierto del que hablaba Oseas, y así presentar la gracia divina y su amor en medio de los acontecimientos históricos. Jeremías no sólo enlaza con Oseas a modo de evocación de algunos términos sino que con su propio lenguaje y sus metáforas nos recuerda el tema central de la predicación de Oseas y lo que es su núcleo teológico: el amor y la fidelidad de Dios en tiempos de crisis.

Es posible percibir también la huella de Oseas en este tema del desierto y su relación con la misericordia divina en un texto de Ezequiel. Ez 20 está datado entre julio y agosto del 591 a. C. (cf 20,1), y aunque no encontramos el vocabulario específico sobre la misericordia divina este capítulo se entiende bien desde la perspectiva de la gracia divina si entendemos el proyecto divino para con Israel desde el juicio que purifica. El pueblo tendrá que pasar por este juicio, por este desierto, para volver a la alianza[68].

Jeremías para designar la distancia física del exilio como en Jr 30,10 ("desde lejos"/"país de cautiverio"=exilio); 46,27 (idem); y 51,50 (idem), no es un argumento definitivo, pues hay que tener en cuenta otros textos como 23,23.

[66] Cf W. L. Holladay, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*, Philadelphia 1989, 152.180, que traduce "long ago". El Tg traduce en sentido temporal (*mlqdmyh,* "desde antiguo"). Ha podido influir en esta interpretación Os 11,1: *mîmmîsraym*, y la alusión al éxodo que aparece en este contexto de Jr 31. En este sentido la "lejanía" haría referencia al acontecimiento del éxodo como momento en el que Yhwh comenzó a amar a Israel.

[67] Cf B. A. Bozak, *Life "Anew". A Literary-Theological Study of Jer 30-31*, AnBib 122, Roma 1991, 74-75. Esta interpretación la sigue también, L. Alonso Schökel-J. L. Sicre, *Profetas* I, 559-560.

[68] En 24,14, dentro de un capítulo datado en el 597, es decir, seis años antes que el cap. 20, inmediatamente después del ataque de Nabuconodosor a Jerusalén y su posterior destrucción y dispersión, Jerusalén será juzgada según su conducta y sus obras, y en este momento Yhwh no tendrá *piedad* ni *compasión* (cf Os 13,14-15). Dios aquí no juzga, lo hacen las naciones que someten al pueblo. Ahora, en el cap. 20, cuando la dispersión de Israel se ha consumado, entonces entran en el juicio divino, que será un juicio de purificación para que Israel, aun habiendo perdido su independencia, no se someta a las naciones. Se entiende desde esta perspectiva de purificación y de renovación que ahora sí se manifiestan la piedad y la compasión divina.

Universidad Pontificia de Salamanca

En estos momentos una parte de la población del reino sur se encuentra deportada en Babilonia desde que en el 597 Nabuconodosor depone al rey Yoyaquim y deporta a un buen grupo de población (cf 2 Re 24,14.16 y Jr 52,28). En los vv. 34-36, encontramos la siguiente referencia al desierto:

> "Os haré *salir de entre los pueblos* y os reuniré de los países donde fuisteis dispersados, con mano fuerte y tenso brazo, con furor derramado, os haré entrar en el *desierto de los pueblos* y allí os juzgaré cara a cara. Como juzgué a vuestros padres en el *desierto de Egipto*, así o juzgaré a vosotros, oráculo del Señor Yhwh"

La expresión "desierto de los pueblos" la encontramos en la segunda parte y en su interpretación se ha tendido a identificar este desierto con el desierto geográfico conocido como el desierto siro-arábigo, entre Palestina y Babilonia[69] siguiendo una antigua interpretación judía medieval (Rashi, Ibn Ezra) que se ha ido imponiendo poco a poco en las traducciones y en los comentarios. Un desierto rodeado de varios pueblos y que se encuentra a medio camino entre el exilio de Babilonia y la tierra de Israel.

Detrás de esta interpretación geográfica está por un lado el hecho de que Ezequiel diga a través del discurso divino que Dios va a volver a juzgar al Israel actual como juzgó a sus padres en el desierto de Egipto (35b-36a). Y por otro lado, si se dice que Dios va a sacar a Israel de entre los pueblos y los va a reunir de entre los países donde fueron dispersados, ¿no es lógico pensar que se esté refiriendo a la preparación de una nueva marcha hacia la tierra pasando por el desierto geográfico siro-arábigo?

Sin embargo, creo que Ezequiel no se refiere a ningún desierto geográfico en concreto, y los textos de Oseas sobre el desierto nos pueden ayudar a entender esta expresión de "desierto de los pueblos". Si tenemos en cuenta el proceso de simbolización que encontramos especialmente en Os 2,16-17 y en 12,10, entonces hemos de considerar el sentido simbólico y espiritual de esta expresión.

[69] Cf las notas explicativas de Cantera-Iglesias, nbj, y la reciente Sagrada Biblia de la CEE. Los traductores están muy seguros de que este desierto es un desierto geográfico. Sin embargo, La Biblia Interconfesional traduce: "Os conduciré al desierto, fuera de los pueblos donde estáis…", y no pone ninguna nota para decirnos que se trata del desierto siroarábigo.

Universidad Pontificia de Salamanca

La acción de Dios a favor de su pueblo no consistirá en conducirles inmediatamente a la tierra. Ezequiel es consciente que eso no va a ocurrir de manera inmediata y que el destierro y la dispersión que ahora sufren se prolongará. La acción de Dios será sacarles de la idolatría a la que les ha llevado su actitud, y que se manifiesta en el discurso de los ancianos que tratan de consultar con el profeta tal como encontramos en el v. 32: "Seremos como las naciones, como las tribus de los otros países, adoradores del leño y de la piedra".

En estos momentos, en esta actitud idolátrica están implicados tanto los que se encuentran en el exilio de Babilonia como los que aún residen en Jerusalén. Por eso esta expresión del "desierto de los pueblos" no se refiere sólo a los que ya están en el exilio sino también a los que han quedado en Judá pero están sufriendo en estos momentos los vaivenes de la política de los últimos años del reino sur.

La expresión "desierto de los pueblos" significa el vivir físicamente entre los pueblos pero sin dejarse dominar espiritualmente por ellos[70]. La acción de Dios descrita en el v. 34 de hacer salir y de reunir no tiene en este caso un significado físico sino espiritual. Así entendemos mejor todas estas acciones encadenadas que expresan la acción de Dios a favor de su pueblo. Les hace salir y les reúne para conducirles al desierto de los pueblos, que es vivir entre los pueblos, sin independencia, pero libres de su dominio[71]. De esta manera, Israel podrá recuperar su relación con Dios. Esta recuperación de la relación con Dios era la perspectiva de Os 2,16-17 y 12,10.

¿Podemos decir entonces que esta expresión de "desierto de los pueblos" pertenece a la herencia de Oseas? No estoy tan seguro de ello, pues aunque desde la perspectiva de Oseas entendamos mejor esta expresión de Ezequiel, esto no quiere decir que este profeta esté siguiendo los pasos de Oseas tal como encontramos en Jere-

[70] Como dice Y. Kaufmann, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile,* Translated and abridged by Moshe Greenberg, Chicago 1960, 440-441: "Ser como las naciones significa "servir madera y piedra". Esto no es la fe de nuevos dioses, esto no es fe en absoluto. Este es el desesperado consejo de hombres cuyo espíritu está roto y que han perdido la fe en el futuro. Desesperados, ellos buscan vivir una vida sin Dios, como las naciones. A esto el profeta responde: ¡no será!".

[71] El no entender este significado simbólico y espiritual del desierto en este texto de Oseas ha llevado a la Biblia de la Casa de la Biblia a hacer una traducción extraña que no respeta la sintaxis de este v. 35, y rompe la expresión única en toda la Biblia de "el desierto de los pueblos": "Os llevaré a las naciones, y, como hice en el desierto, entablaré con vosotros una querella".

Universidad Pontificia de Salamanca

mías. Más bien creo que Ezequiel simboliza y espiritualiza el desierto como tiempo intermedio, como lugar de paso, alejado de la tierra, que facilita el encuentro con el Dios que sacó a Israel de la esclavitud de Egipto. Tanto Oseas como Ezequiel han podido llegar a esta simbolización mirando a la experiencia fundante de Israel, el éxodo-desierto.

4. Oseas en el NT

a) Citas directas en el evangelio de Mateo

Encontramos una cita de Oseas varias veces repetida en el evangelio de Mateo (9,13; 12,7): "*misericordia quiero y no sacrificio*" (Os 6,6). En Mc 12,33 encontramos una alusión a este mismo texto. En estos textos los fariseos discuten la autoridad de Jesús como maestro desde la ley dada por Dios a Moisés en el desierto como expresión de la alianza. Es importante notar que el contexto de esta cita de Oseas está dentro de una denuncia de transgresión de la alianza en donde aquellos que deberían cumplirla (sacerdotes y jefes) lo hacen tan solo de una manera superficial (4,1-9,9). Este cumplimiento superficial (6,1-3) hace que el culto sea inútil (cap. 8) y que haya hostilidad hacia la profecía (9,7). Esta cita resume muy bien lo que Oseas propone: vivir la alianza desde la misericordia.

En la alusión de Mc 12,33 es un escriba de la ley quien pregunta a Jesús por el mandamiento principal de la ley, y él mismo, ante la respuesta de Jesús, dice que "*amar al prójimo vale más que todos los holocaustos y sacrificios*". En Mt 23,23, Jesús increpa a los escribas y fariseos por olvidar lo más importante de la Ley: "la justicia, la misericordia y la fidelidad", y les dice que esto es lo que hay que practicar sin olvidar también los preceptos pequeños. La tríada justicia, misericordia y fidelidad la encontramos en la renovación de la alianza en Os 2,21-22.

Por tanto, lo que Jesús recuerda a sus contemporáneos sobre Oseas es el mismo centro del mensaje de este profeta. Es desde el corazón sincero y compasivo desde donde debemos vivir nuestra relación con Dios, y les dice que el verdadero sentido de la ley está en la misericordia que Dios muestra a su pueblo y pide como actitud, tal como predicó Oseas. Cumplir la Ley es no olvidar nunca la misericordia, verdadero espíritu de esta Ley. Jesús vuelve de nuevo,

Universidad Pontificia de Salamanca

igual que Oseas, a la memoria fundante de la relación entre Dios y su pueblo.

– *La misericordia de Dios en Jesús en un lugar desierto* (La multiplicación de los panes)

No podemos olvidar que el motivo del desierto aparece en toda la tradición evangélica en la escena de la multiplicación de los panes, no en forma de cita directa sino como alusión que evoca la narración del desierto del éxodo. En el evangelio de Marcos, en 6,31[72], leemos cómo Jesús se dirige a sus discípulos cuando volvían de la misión a la que habían sido enviados (6,7): "*Venid vosotros a solas a un lugar desierto y descansad un poco*". En ese lugar desierto se produce la multiplicación de los panes (6,30-44), y tanto el término "desierto" *(érèmos)* como la petición de Jesús a sus discípulos de disponer a la gente en grupos de cien y de cincuenta (Ex 18,25 y Nm 31,14) recuerdan la estancia de Israel en el desierto y su primera organización como pueblo en camino. Jesús y sus discípulos no se encuentran exactamente en un desierto geográfico, pues en los alrededores del lago de Galilea no encontramos ninguno de los desiertos que se nombran en la geografía de Israel, sino más bien en un lugar apartado y solitario. Pero la escena es narrada por los evangelistas de manera que ese lugar solitario de encuentro de Jesús con sus discípulos y la gente evoque el encuentro del pueblo de Israel con Dios en el desierto. De hecho, tanto Marcos como Mateo (14,13.15) no emplean el término *érèmos* en sentido absoluto sino con *tópon* ("un lugar"), en el sentido de "un lugar despoblado" (cf Mt 14,15 y *par* Mc 6,35: "*el lugar está desierto*"). Está claro que tanto Mateo como Marcos tratan de precisar que Jesús no estaba exactamente en uno de los desiertos conocidos, aunque buscan una palabra que evoque el desierto y la experiencia de salvación que representaba para el pueblo de Israel[73]. En Lucas no encontramos la mención del desierto sino que Jesús va con sus discípulos a Betsaida, una población en la orilla noreste del lago de Galilea (9,10), pero en el v. 12, los discípulos

[72] Cf el estudio del contexto de este texto de Marcos en M. Pérez Fernández, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos*, BM 30, Estella 2008, 397-450. Sobre el desierto, 413-417.

[73] Cf V. Mora, *La symbolique de la création dans l´evangile de Matthieu*, (LD 144) Paris 1991, 177-178.

Universidad Pontificia de Salamanca

dicen a Jesús que están en un lugar desierto. Esta incoherencia ha provocado problema de crítica textual, y es posible que estemos ante un intento de precisión geográfica de parte de Lucas por un lado y de fidelidad a sus fuentes por otro.

Pero lo más importante en esta escena es que también aparece aquí lo que hemos encontrado en la tradición bíblica unida al desierto: la compasión y la misericordia divina. *"Al desembarcar, Jesús vio una multitud y se compadeció de ella porque andaban como ovejas que no tienen pastor y se puso a enseñarles muchas cosas"* (Mc 6,34). Jesús aparece aquí revestido del atributo divino por excelencia y la imagen del pastor sólo aparece en Marcos, una imagen que también está vinculada al desierto en la tradición bíblica (Num 27,17; Sl 23,1). Pero el hecho de que Jesús se pone a enseñarles o a hablarles del Reino está en los tres Sinópticos, algo que evoca la imagen de Moisés que en el desierto es el portador de la Ley, y presenta a Jesús en relación con Moisés, pues Jesús será el que al final ve a Dios cara a cara y el mismo rostro de Dios (Dt 34,10; cf transfiguración Mc 9,4// Mt 17,3//Lc 9,30).

Mateo y Lucas señalan la curación de los enfermos (Mt 14,14 y Lc 9,11). Este tema de la curación está también en la tradición del desierto tal como hemos visto en la lectura de Os 11.

Juan cuenta el mismo hecho que encontramos en la narración sinóptica (6,1-13), y añade después la interpretación eucarística del signo que Jesús había hecho (6,25-59). En la narración de 6,1-13 no encontramos ninguna mención al "lugar desierto", sino que presenta a Jesús que ha subido a la montaña y sentado con sus discípulos. Esta montaña puede ser el mismo "lugar desierto" de Mateo y Marcos, cualquiera de los montes que rodean el lago de Galilea, convertido ahora en el Sinaí cristiano. También Mateo sitúa en la montaña la segunda multiplicación de los panes (15,29). Creo que Juan señala este contexto geográfico de la montaña queriendo establecer cierta tipología entre Jesús y Moisés en relación a la Torá o enseñanza recibida de Dios, pues de hecho, aunque Juan no diga directamente que Jesús enseñaba, la imagen de Jesús sentado con sus discípulos recuerda la enseñanza de Moisés y de los rabinos de Israel que acostumbraban a sentarse para enseñar, y Jesús viene presentado así otras tantas veces en los evangelios (Mc 4,1; 9,35; Mt 5,1; Lc 4,20). También encontramos en Juan la referencia a la curación de enfermos, pues se nos dice que "lo seguía mucha gente, porque habían visto los signos que hacía con los enfermos" (6,2).

Universidad Pontificia de Salamanca

En el discurso del pan de vida en la sinagoga de Cafarnaún Jesús interpreta el signo que había hecho y enseña a la gente y a los discípulos desde este signo. Y en esta enseñanza encontramos una clara evocación del desierto del éxodo y del alimento del maná allí recibido. La enseñanza eucarística de Jesús contrapone el maná que comieron en el desierto del éxodo con el Pan de Vida que es el mismo Jesús. Jesús dice que no fue Moisés quien dio el maná sino Dios mismo que es quien da vida al mundo (6,32). Esta enseñanza está en continuidad con la presentación de los Sinópticos que presentaban a Jesús acogiendo y enseñando en el desierto como un nuevo Moisés, pero ahora Juan viene a decir que es Jesús mismo la enseñanza y que recibirle a él como pan eucarístico es recibirle como enseñanza viva de Dios, como palabra definitiva y alimento de inmortalidad[74], por eso Jesús mismo es el verdadero y definitivo alimento enviado por Dios para el desierto del mundo, pues este pan ya no es sólo para Israel y su desierto sino para la "vida del mundo" (6,33).

Hemos visto cómo toda la tradición evangélica evoca a Israel en el desierto y cómo fue alimentado por Dios, tal como también recordó Oseas ocho siglos antes. Es verdad que no todos los evangelistas evocan el desierto de Israel de la misma manera, pero en todos aparece este motivo. Y esto es importante pues refleja con distintos matices la tradición bíblica del alimento divino en el desierto y la asistencia providente de Dios que manifiesta su misericordia y su compasión.

– *El desierto preparado por Dios para la mujer-Iglesia* (Ap 12)

Al final del canon bíblico encontramos también alguna alusión al mensaje central de Oseas, en un texto, Ap 12, que es una profecía en forma de "gran signo" para la Iglesia de aquel momento. El signo de la mujer que aparece en el cielo y tiene que huir al desierto, "al lugar preparado por Dios para ser alimentada" (12,6). Ya esta mujer recuerda a Oseas y la imagen de la mujer que representa a Israel, como esposa de Yhwh (Os 2,16). A esta mujer, después de dar a luz a

[74] Me parece que estos textos evangélicos de la multiplicación de los panes junto con este discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaún son la mejor explicación de la "sacramentalidad de la Palabra" de la que habla la Exhortación Apostólica de Benedicto XVI, *Verbum Domini,* §56. Es decir, es única la presencia de Cristo en la Palabra de Dios como en la Eucaristía, y no podemos ni separarlas ni prescindir de ninguna.

Universidad Pontificia de Salamanca

quien tiene que "regir a todas las naciones con vara de hierro" (Sal 2,9), "le fueron dadas las dos alas de la gran águila, para que volara al desierto" (12,14). El desierto es lugar de protección divina, en donde se experimenta la misericordia y la gracia en momentos de dificultad, tal como hemos visto en el mensaje de Oseas. No es un lugar ideal sino un lugar de renuncias y de purificación, donde la mujer-Iglesia será preservada del mal gracias a la asistencia providente de Dios. El desierto es un lugar de prueba y de resistencia a las fuerzas hostiles que atacan a la mujer-Iglesia, pero es el lugar reservado por Dios, es su lugar para encontrarse con ella misma.

Las alas dadas a la mujer son una mención de Ex 19,4, en donde Yhwh le recuerda a Israel, acampado ya en el Sinaí: "vosotros habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo os he llevado *sobre alas de águila* y os he traído a mí". Las alas simbolizan precisamente la misericordia y la protección divina (cf tb Dt 32,11; Sal 17,8; 36,8; 61,5; Rt 2,12).

5. Conclusiones

El mensaje de Oseas se centra en una religión vivida desde el corazón convertido a Dios, y una fe inspirada por el amor incondicional de Dios, que se mantiene a pesar de las infidelidades de su pueblo. Oseas es el profeta que entra en el corazón de Dios (11, 8-9) y en su sufrimiento por las desgracias que le sobrevienen a su pueblo (13,12-15). La profecía de Oseas supuso para Israel una prueba del amor de Dios en medio de una de las peores crisis históricas que tuvo que pasar, y también una prueba de que la Palabra de Dios no faltó en esos momentos. Así lo supieron ver los que preservaron estas palabras después de la destrucción de Samaría, refugiados en el reino hermano de Judá.

Hemos hecho una lectura de Oseas desde cuatro ángulos del canon bíblico: Oseas y las tradiciones del Pentateuco, Oseas como el primer profeta de la colección de los Doce, Oseas y el resto de los profetas, para terminar con Oseas en el Nuevo Testamento. Desde el primer ángulo hemos estudiado la tradición de la que Oseas parte, especialmente de la tradición del éxodo-desierto, para fundamentar su predicación. Desde esta tradición, que es memoria fundante para la tradición bíblica y para el canon de las Escrituras, Oseas quiere actualizar ante sus oyentes la gracia y la misericordia divina, en un horizonte histórico en donde esta característica del Dios del éxodo

Universidad Pontificia de Salamanca

se convierte en sufrimiento para este Dios al que le duele su pueblo. Este tema de la gracia y de la misericordia divina en la historia es central en la colección de los Doce, de la que Oseas es el primer libro, probablemente por ser fuente de este tema en la profecía clásica de Israel. Por eso en el primer Jeremías aparece también este motivo de la misericordia, junto a la evocación del desierto y a la imagen matrimonial. Y también Ezequiel recurre a esta imagen del desierto simbolizada por Oseas para expresar un tiempo de prueba y de purificación bajo la misericordia divina, en donde el pueblo tendrá que alejarse espiritualmente de las naciones que le dominan, aunque tenga que seguir viviendo entre ellas. El Nuevo Testamento evoca el desierto como lugar de encuentro con la providencia y misericordia divina manifestada en Jesús.

La lectura canónica de un libro nos ayuda a ser fieles a los dos principios básicos de la inspiración bíblica y su interpretación (*Dei Verbum* 11-12). El autor inspirado como verdadero autor lo es para un momento concreto en la historia, y analizar para comprender lo que ha escrito preguntándonos qué ha querido decir en ese momento es importante para una primera y necesaria comprensión. Y Dios, como autor de toda la Escritura, nos sitúa ante el libro inspirado que es la Biblia. Leerla e interpretarla en su unidad canónica es fundamental para no quedarnos en un mero análisis histórico, y poder así traer esta Palabra de misericordia a los desiertos de nuestro mundo.

Universidad Pontificia de Salamanca